Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en islam

Malek Chebel

Le rapport au corps et à la sexualité sont aussi déterminants pour le pouvoir – et, partant, pour la naissance du sujet – que peut l'être la vie sociale ou religieuse. Une psychanalyse culturelle du pouvoir en terre d'islam reste à faire ; elle indiquerait notamment l'imbrication de la composante personnelle du souverain dans les décisions qui concernent tout ou partie de la population. Le traitement de l'affect y passe d'abord par l'émotionnel. S'il est une question qui revient sans cesse dans les études liées à l'islam, c'est celle de la sexualité collective et, par dérivation, des pratiques sociales culturelles, politiques ou esthétiques, qui lui sont liées. Les raffinements de l'activité onirique et sexuelle semblent avoir rencontré une personnalité collective très sensible aux voluptés de la chair, à la nervosité des échanges volés et à l'absence de toute culpabilité rétroactive. Les musulmans ont fait de la sexualité un lieu de partage et d'épanouissement individuel, aussi bien physique que moral. Mais outre le fait que la femme y tient un rôle secondaire, la notion de sujet y est carrément absente.

La vacance du sujet en islam

La vraie distance qui sépare la culture occidentale de la tradition de l'islam tient sans aucun doute à la question du sujet, c'est-à-dire de la personne, de l'individu. Au terme d'un long processus historique et politique, l'Occident a placé ce concept – l'autonomie du sujet – au centre de sa vision du monde. La genèse de

l'individu a pu enfin s'inscrire dans un espace social et politique libéré de la mythologie d'un Dieu vengeur et omnipotent. Qu'en est-il pour l'islam ? Est-il perméable à ce type d'interrogations ? Ne défend-il pas, aujourd'hui encore, une vision plus communautariste des rapports entre le sujet et la collectivité à laquelle il appartient ? L'être musulman est-il en mesure de s'individualiser suffisamment pour prendre en charge une démarche d'objectivation sociologique et anthropologique, se préoccuper de son intelligibilité sans s'enfermer dans la sphère réconfortante de la doctrine et du sacré ? En islam, le doute, le trouble ou le malaise sont le signe d'une frilosité incompatible avec l'évidence du Message divin. L'ineffable a force de loi, et cette loi, nul ne peut la transgresser sans quelque danger. Ainsi, tout le dispositif de contrôle est installé, et c'est dans ce dispositif que l'imaginaire arabo-musulman devra se décider, acquérir du sens.

Qu'est-ce qui explique la vacance du sujet en islam, et surtout ce manque à être qui l'empêche de se définir comme sujet – et non pas seulement comme assujetti à –, mais comme «sujet de sa propre pensée» ? Pourquoi, par exemple, la socialisation archaïque entre Arabes, dès lors qu'ils se furent islamisés, a-t-elle neutralisé l'échappée individuelle et sapé le désir d'affirmation personnelle que tous les historiens croient avoir repéré dans le comportement collectif des Bédouins? A la question de savoir pourquoi il ne fabrique pas de sujet, en dépit du processus historique d'individuation et de singularisation des personnes, mais seulement des communautés (*umâm, qôra*), l'islam apporte une réponse inattendue et imprévisible, peut-être aussi indécidable que les raisons mêmes qui en font l'intérêt : «*Pourquoi faudrait-il des sujets, lorsque la communauté les inclut, les englobe et précède, autant qu'elle leur succède et survit ?*». Un chercheur peut-il, opportunément, appliquer à l'islam les sciences humaines et sociales ? Les autorités religieuses n'acceptent cet apport que s'il corrobore leur vision du monde. Or, peut-on vraiment s'instruire sans douter (Aristote) ? Craignant le pire, la doxa demeure impitoyable sur la question du doute (*chakk*). Aux yeux des êtres-de-croyance[1], l'islam est simultanément religion, cadre moral, foi et dogme, et il ne peut y avoir qu'une façon de comprendre Dieu ou de parler de lui, à savoir l'aimer et le vénérer. Or, qui peut croire qu'un sujet véritable puisse exister métaphysiquement sans être interrogé par une «conscience historique» qui exigerait de lui engagement et responsabilité ? Peut-on vraiment imaginer une culture humaine qui n'ait pas pour vocation irrépressible de «fabriquer» des sujets, sans quoi elle disparaîtrait

corps et biens ? Comment penser le sujet comme sujet, lorsque l'acte même de penser est antinomique au cadre de la loi, contraire au dogme religieux ? Le sujet, tel qu'on le connaît aujourd'hui, c'est-à-dire comme une différenciation historique de notions plus ou moins conscientes d'elles-mêmes et relevant d'abord de l'ethos économique et politique occidental, n'existe dans l'univers arabe que sous la forme d'un potentiel qui n'a pas encore révélé son étendue. Il ne s'agit pas seulement du sujet psychologique, le je, le moi, l'identité, l'intériorité, mais également du sujet social, celui qui pose les termes de la contradiction, et qui, ce faisant, décide de s'opposer à un ordre qui lui préexiste ou de le transcender. A défaut de donner l'impulsion finale à un sujet autonome, l'islam doctrinal se fige sur ce qui a fait sa force et son succès, la *Ummah* ; le droit (*fiqh*) procède comme instance médiatrice entre l'individu, la *Ummah* et Dieu ; la division de la société en trois corps distincts fixe les objectifs globaux, mais néglige la place de l'individu, qui est amené à se fondre en elle pour survivre, d'où les pesanteurs qui figent le sujet dans un *statu quo* durable l'empêchant de s'individualiser, d'où l'obéissance comme facteur d'annihilation du moi.

Ummah et déni de l'intime

La *Ummah* est véritablement un corps dont les parties sont nourries à un tissu social et humain extrêmement vascularisé. La portée de cette «idéologie du frère», celle du mystique comme celle du voyageur, celle du croyant comme celle du disciple, est le ciment premier de la socialité en terre d'islam. La dimension communautaire explique donc en partie la dynamique musulmane depuis son avènement, mais en même temps jette une lumière crue sur le système au nom duquel la constitution d'un sujet autonome a été ajournée. L'islam étant un monothéisme d'égalité, il implique la participation de tous ses adeptes à des signes communs de ralliement ou de convergence. Telle est sa force de cohésion, mais tel est aussi son handicap face à d'autres cultures, telles que l'occidentale, qui, pour toutes sortes de raisons, ont privilégié le mouvement.

Au quotidien, l'islam est une religion du «vivre ensemble», une religion communautaire qui exclut la chevauchée individuelle, la mise à l'écart et le vœu de chasteté. De fait, le célibat y est mal vu, selon l'expression même du Coran et du Prophète, qui incite les musulmans à marier les célibataires des deux sexes. Il en va de même pour le vœu

de silence, proscrit dans la mesure où le monachisme n'est pas de mise. La recherche effrénée d'une éventuelle confirmation de la foi –lien à Dieu – à travers la *Ummah* – lien des hommes entre eux – ne fait qu'accentuer sa désespérance, de même qu'une ostentation manifeste peut cacher, par un excès de bigoterie, une minceur spirituelle équivalente. Tout se pratique en commun, au risque d'affaiblir la norme établie : le don et le contre-don, le jeûne rituel, la charité, le pèlerinage, la prière hebdomadaire, les festivités profanes, le rite de la circoncision, le mariage, les rencontres à caractère religieux (*mûssems*). Conséquence directe, la *Ummah* a échoué dans l'établissement d'un quant-à-soi possible, ce qui *mutatis mutandis* a empêché l'émergence d'une vie privée distincte des portions congrues que permet encore la vie communautaire. Alors qu'elle a été indispensable à l'émergence de l'individu occidental, la vie privée est vidée de son contenu au profit d'une inflation de vie publique.

D'ailleurs, la transparence imposée par la communauté ne se limite pas au seul domaine du politique et de la vie commune, la sphère de l'intime dans son ensemble, y compris le point de vue strictement biologique de la sexualité du couple (comme le rapport sexuel durant la période de menstruation), étant prise en charge par la doxa. Une telle vampirisation de la vie intime a des conséquences immédiates et profondes sur le choix singulier. Mis sous le boisseau par l'idéologie manifeste de l'islam, l'intime se voit, pour les mêmes raisons, dénigré comme une anomalie. Il constitue une souillure pour le croyant, qui a tendance à en minorer les avantages et à résilier sa vie souterraine pour privilégier la socialité religieuse. La dimension globalisante – et quantitative – de la *Ummah* a pour effet de jeter la suspicion sur le choix personnel, condamnant presque par avance toute aspiration visant à instaurer une part même réduite de domaine privé dans la lourde machine de représentation et de symbolisation que constitue la communauté. L'intime symbolise la part rebelle et incontrôlable de l'être humain. Le dénigrement de la sphère privée a entraîné une confusion notable entre les différents niveaux de la faute. L'identité du sujet musulman est déterminée par les choix collectifs effectués en son nom, et souvent en son absence. Un dressage physique et mental spécifique lui est appliqué dès les premières années de son existence, de sorte qu'une fois parvenu à l'âge canonique l'enfant est déclaré apte à faire partie de la *Ummah*. Lorsque Al-Ghazzali, faisant écho aux propos du Prophète, rappelle qu'il faut marier les célibataires, ce n'est donc pas tant pour leur éviter une solitude qui risque d'être

préjudiciable à leur équilibre affectif que pour harmoniser la *Ummah* en favorisant son renouvellement interne.

Je souhaite à présent orienter mes réflexions vers une approche plus intimiste de la relation au pouvoir à travers un concept que je forge, le gonadisme, dans lequel je vois l'une des arêtes les plus marquées d'un sujet qui n'arrive pas à s'émanciper du sensualisme ambiant.

Du gonadisme en islam

J'appelle gonadisme (de *gonê*, «semence», et gonade, glande sexuelle produisant les gamètes mâles ou femelles) le régime émotionnel où de tels complexes interviennent. De même, le concept de gouvernement gonadique que je forge désigne le mode d'organisation politique dans lequel une part importante de libido détermine l'action publique. On parlera donc de gouvernement gonadique chaque fois que l'attitude publique des détenteurs de pouvoir présente une coloration plus subjective que rationnelle et plus émotionnelle que politique.

En octroyant une large part aux émois personnels du souverain, au détriment de l'anticipation stratégique et de la gestion *stricto sensu*, au détriment de l'anticipation même d'un programme, d'une loi préétablie ou simplement d'un gouvernement, le souverain gonadique illustre la part incompressible de la libido et sa mainmise sur l'action individuelle. Il va de soi que les leaders charismatiques (ou héréditaires) qui agissent surtout au niveau du subconscient de leurs sujets prêtent plus le flanc à de tels débordements que les leaders démocratiques. Les régimes royaux, claniques, oligarchiques ou théocratiques fournissent le plus grand contingent de leaders gonadiques, l'incidence de la vie privée de ces leaders sur les affaires publiques étant plus marquée. Le gonadisme, en tant qu'il est l'exemple le plus achevé d'une politique de la volupté, est à l'œuvre chaque fois que la sexualité domine ou précède le rapport à la loi. On peut ainsi affirmer sans tarder, à titre d'exemple, que la polygamie en islam n'aurait sans doute pas eu la fortune qu'on lui connaît si le gonadisme n'était pas la chose la mieux partagée dans la société musulmane, y compris pour les couches populaires. Il en va de même de la culture du corps, du désir, de la jouissance et de l'émoi collectif provoqués par les rassemblements de masse.

Sexualité orgiaque et sexualité de reproduction

L'idée d'associer intimement le gouvernement de la cité musulmane à la sexualité de ses leaders politiques affleure à tous les niveaux de l'architecture mentale et politique. Il s'agit ici de montrer que l'érotique sous ses diverses formes – polygamie, volupté, sensualité, gourmandise – sert de prétexte à une théorie du pouvoir qui a force de loi en islam. Rarement culture religieuse aura été aussi orgiaque dans sa structure et aussi permissive à l'égard des formes les plus variées de la jouissance terrestre. S'agit-il d'un rituel dionysiaque qui aurait survécu en filigrane à la mise en ordre mohammédienne ? Qu'est-ce qui explique et qu'est-ce qui justifie, en définitive, cette dimension orgasmique de la personnalité collective, son imperceptible appel au repas totémique commun, sinon ce qu'il y a de plus indéfinissable dans l'islam et qui en fait une vénération très particulière, non pas du divin – telle est la fonction du quintuple credo –, mais d'un dieu (Dionysos) païen tout à fait prosaïque, voire profane ? On ne s'est pas encore suffisamment occupé de mettre en lumière la topique de jouissance profane sur laquelle repose l'islam. Selon une telle politique du sexe, le pouvoir ne peut échoir à un impuissant, un homme stérile, un homosexuel ou même un efféminé, bien que des exceptions aient été observées pour ce dernier cas. On voit dès lors que la structure mentale de l'islam est d'abord phallique avant d'être patriarcale, anti-femme avant d'être misogyne. Car la femme, adulée en tant que telle, est combattue dans le champ politique. Une rupture radicale semble conduire le postulat d'une quête spirituelle dont l'axe vertical est certes divin et céleste, mais dont les contenus sont libidinaux et de consommation illimitée. Il y a donc une opposition de l'un à l'autre, sans qu'il y ait enjeu, car la sémiologie religieuse a pour vocation de reprendre à son compte ce qui relève visiblement d'une psychopathologie discrète, étayée sur le vivant.

Les exemples ne manquent pas pour qui veut les lire autrement que comme des clauses liturgiques qui n'auraient aucun rapport avec l'inconscient, et encore moins avec la dialectique. Les ablutions sont un de ces exemples patents. Dans leur immédiateté, elles répondent à un rituel préliminaire indispensable pour le croyant musulman, qui ne peut franchir le seuil d'une mosquée sans briser un tabou paralysant. La ritualité des ablutions, leur rythme et l'absence de raison en induisant la pratique présentent quelques similitudes avec les symptômes de la structure maniaque, avec sa charge libidinale et compulsive. On

peut considérer, en effet, qu'une telle dimension compulsive est de nature à mettre le croyant dans un état de ferveur sacrale susceptible d'élever son âme et de la rendre plus disponible. Que nettoie le croyant musulman lorsqu'il s'approche de la mosquée sinon ses souillures fantasmatiques, ses petites faiblesses, ses manquements à la règle ? Car le geste qui consiste à abolir la souillure et à purifier le déjà-purifié ne peut se comprendre que comme un déni de fantasme, une tautologie qui réinstalle par défaut la problématique libidinale au cœur du système de propreté. Un lien puissant, souvent archaïque et inconscient, associe donc la dissolution d'une souillure à une abréaction. Telle la résolution des conflits névrotiques dans un espace de cure. C'est à la souillure que s'attaque le croyant par l'ablution, mais c'est la structure inconsciente qui, dès lors qu'elle est responsable du mouvement, interpelle celui-ci. S'installe alors, comme par étayage, un narcissisme primaire qui soumet le corps à l'expression d'une pulsion d'extériorisation dans laquelle la demande rituelle fait valoir ses nécessités. Le transfert de la charge positive entre le corps de l'orant et le rituel global (principe de réalité), respecté en ce qu'il est *ne varietur*, relève d'une transitivité on ne peut plus libidinale et narcissique. Au nom d'un principe de conformité, l'être-de-croyance est admis dans un groupe immense dans lequel il reconnaît comme une confirmation réussie de ses idéaux.

A ce propos, la force de l'islam – et peut-être aussi son «talon d'Achille» – tient au fait que l'Arabe, et a fortiori l'Arabe ancien, celui de la *Jazirah*, a rendu pérennes un certain nombre de structures émotionnelles où il n'établit aucune distinction entre sa sexualité et sa loi : parfois même, il retire une certaine gratification sociale du fait d'assujettir sa loi à sa sexualité, qu'il recouvre de concepts divers : honneur, loi du talion, structures matrimoniales, etc. On peut dire qu'il est un *homo eroticus* authentique, tant, chez lui, la sexualité se confond presque naturellement avec la croyance.

Allons plus loin : la gestion du pouvoir califal entretient des liens ambigus avec l'activité libidinale, à tel point que l'on peut se demander si le rameau arabe, ensemencé qu'il est par une tradition sémite et orientale, n'a pas fécondé à son tour le rameau islamique. Une part non négligeable du corpus juridique livre ainsi des éléments d'appréciation quant à l'abréaction du traumatisme psychique éventuel, voire du sentiment de honte et de retenue que le musulman peut éprouver dans l'exercice de cette sexualité.

Une telle analyse a pour vocation de mieux définir le profil libidinal

de la religion musulmane et, a fortiori, celui du gouvernant et de son sujet. Le souverain ne peut se déterminer qu'en fonction de la part laissée au sujet, tandis que le sujet – s'il n'est pas seulement dans le mimétisme, comme c'est le cas de l'esclave ou de la concubine et, par extension, de tout être-de-croyance – peut prendre prétexte du Coran et du *hadith* pour vivre une sexualité plus mesurée. Un *hadith* célèbre du Prophète préconise d'ailleurs de vivre chastement, car la chasteté a une vocation paradisiaque : «*Celui qui aime, reste chaste, préserve son secret et meurt, celui-là meurt en martyr*». Celui-ci, dans son allégeance à l'autorité suprême, qui a souvent été opaque et peu conciliante sur son aura, ne s'imagine nullement exister matériellement ou spirituellement en dehors du cadre restreint qui lui est octroyé. La dualité s'érige ici en dialectique, mais les termes de cette dialectique relèvent du seul fait du prince. Jamais l'idée d'une gestion participative n'aura effleuré les souverains arabes, car l'islam renforce l'autorité centrale au détriment des sujets et impose à ces derniers une obéissance au sultan qui vaut soumission à Dieu. Nous pouvons également évoquer la question de la féminité refoulée du monde arabe. Or, cette idée de féminité opposée à la masculinité occupe le devant de la scène depuis que l'islam est devenu régressif et depuis que l'Occident, maître de l'outil technologique, a commencé à dicter sa loi au reste du monde. Le monde arabe se sent rabaissé et «efféminé», non plus en relation avec le refoulé ancien, qu'il soit mythologique ou prophétique, mais dans une opposition négative liée au processus de dépersonnalisation induit par l'Occident.

A ce stade, il faut rappeler que l'islam n'a évidemment pas le monopole du gouvernement gonadique, bien qu'il lui garantisse une sorte de particularisme local, un folklore sexuel teinté de représentations orgiaques auxquelles on peut évidemment trouver des racines lointaines. Des ouvrages sur la sexualité et l'amour en terre d'islam sont maintenant accessibles à tout lecteur un tant soit peu curieux. Outre les traités d'érotologie arabe, où il est question d'une large gamme d'émois sexuels, où l'amour courtois le plus élevé est mis en résonance avec les pulsions les plus atypiques, il faut signaler la poésie, le conte – *Les Mille et Une Nuits* sont de ce point de vue aussi une mine inépuisable de références sexuelles – , la chronique sociale et, depuis peu, le roman et le cinéma. On connaît le tropisme universel du cinéma pour les images érotiques, mais lorsqu'on évalue la production littéraire arabe, la question sexuelle paraît encore plus obsédante. La plupart des romans l'évoquent clairement et sans détour. Pourtant,

il n'y a pas à proprement parler de littérature érotique en islam, et encore moins, évidemment, pour d'autres raisons, d'industrie du sexe. Mais aucun ouvrage de *fiqh*, aucun commentaire coranique, aucun traité de droit ou de morale n'omet de réserver une place de choix à la sexualité. La plupart des auteurs semblent dresser le même constat. Quoique fortement désirée, la sexualité arabe n'est pas encore suffisamment épanouissante pour les couples, la femme subissant évidemment plus que son compagnon la censure morale et psychologique. Est-ce cela, l'aliénation, à moins qu'il ne s'agisse d'une répression de la sexualité infantile, un peu sur le modèle reichien, mais pas seulement, et d'une utilisation adroite de la frustration chez l'adulte ?

Gouvernement gonadique

Plusieurs faits, historiquement datés, viennent à l'esprit de celui qui veut isoler les différentes attitudes gonadiques chez le souverain d'hier et d'aujourd'hui. Le harem est le lieu géométrique de l'activité gonadique du gouvernement et du palais. Sur le plan spatial tout d'abord, le respect des frontières entre harem et sérail, la partie publique où s'exprime l'autorité califale, est entretenu avec rigueur et vigilance. Il faut dire que l'accès à l'espace est, en soi, un pouvoir que les potentats ont souvent défendu avec l'énergie la plus forte. Interdire l'espace d'une partie de la population, c'est plus ou moins comme si l'on devait la lobotomiser. A l'armée de gardes, d'esclaves et d'espions qui veillent sur le bon déroulement de la mécanique d'isolation posée par le système patriarcal, s'ajoute un mécanisme culturel dont l'efficacité est redoutable : la jalousie. L'un des rares facteurs qui expliquent la pérennité de la jalousie dans la société arabo-islamique, c'est sa capacité d'ordre. J'ai expliqué dans plusieurs livres antérieurs comment la jalousie, unanimement saluée par les deux sexes, est utilisée aussi bien par les hommes que par les femmes, les uns pour maintenir le harem sous leur domination, les autres pour se tailler une part de pouvoir plus étendue au sein de ce même harem. C'est ce que j'ai appelé l'«esprit de sérail», c'est-à-dire la reconduction *ne varietur* du pouvoir masculin à l'intérieur de l'espace féminin, avec parfois ses contenus misogynes et fortement dépréciateurs.

Ghazzali délivre un témoignage qui montre que la religion elle-même passe parfois après la sexualité : «*On rapporte (…) d'Ibn 'Umar, un des ascètes et des savants parmi les Compagnons (du Prophète), qu'il rompait rituellement le jeûne (de ramadhân) au moyen du coït, avant de*

manger et cela parfois même avant d'accomplir la prière (quotidienne) du coucher du soleil, alors qu'il procédait à la grande ablution rituelle (devenue ainsi nécessaire) et faisait la prière» («Le Livre des bons usages en matière de mariage», Extrait de *Vivification des sciences de la foi*, Maisonneuve, 1989, p. 29). La dimension orgasmique qui affecte l'attitude de l'être-de-croyance est coextensive de tout son univers émotionnel. La succession entre une journée de privation et une nuit très charnelle se présente comme allant de soi, car la vocation du mois sacré de ramadhân n'est pas d'empêcher les investissements émotionnels des jeûneurs.

Les exemples de cette interaction entre sexualité et pouvoir sont légion. Tous coïncident pour montrer combien le cerveau reptilien du souverain, encouragé par des précédents de haute portée symbolique, accorde une large place au gonadisme dans la direction des affaires publiques. Le pouvoir despotique ne relève d'aucun contrôle, ni de celui d'un Parlement élu, même croupion, ni de celui d'un sénat, et encore moins d'une constitution écrite. Seule la conscience individuelle du roi prime et conduit son attitude. Mais un tel apport ne sera vraiment explicite que lorsqu'on l'aura confronté à la religion. Certes, l'islam ne s'oppose pas fondamentalement aux «*jeux des nuages et de la pluie*», pour utiliser une métaphore érotique chinoise, mais le comportement de ses illustres fondateurs, à commencer par le Prophète, présente un impact et relève d'un sens qu'il faut instruire, car il y va de l'image de l'être arabe et musulman face à la demande de Dieu. Il est donc concevable que l'être-de-croyance puisse être assujetti aux tentations hétéroclites de la chair sans enfreindre la Loi divine. Peut-on accéder au paradis des houris après avoir forniqué ou mal coïté sur terre ? Quel type de sexualité propose le Coran à ses fidèles, exténués de ne pouvoir repousser le démon, alors que toute leur éducation de base n'est que floraison des sens et prurit charnel ?

Le registre coranique offre un grand nombre d'occurrences où sexualité et spiritualité – et, parfois, politique, guerre, razzia, butin – sont intimement liées. Est-il, pour autant, le premier grand texte gonadique ? Certes non ! Car, comparé au *hadith*, le Coran est très prude, voire restrictif. Avec le *hadith*, on se trouve véritablement au cœur du gouvernement gonadique, en son foyer le plus actif. Toutefois, certains aspects du dogme ne manquent pas de prêter le flanc à une lecture de type libidinal. L'exemple du mois sacré de ramadhân illustre cette interaction : «*La cohabitation avec vos femmes – lit-on dans le Coran (II, 187) – vous est permise durant la nuit qui suit le jeûne. Elles sont*

un vêtement pour vous, vous êtes, pour elles, un vêtement (…) Cohabitez maintenant avec vos femmes. Recherchez ce que Dieu vous a prescrit. Mangez et buvez jusqu'à ce que l'on puisse distinguer à l'aube un fil blanc d'un fil noir. Jeûnez, ensuite, jusqu'à la nuit. N'ayez aucun rapport avec vos femmes lorsque vous êtes en retraite dans la mosquée. Telles sont les Lois de Dieu ; ne les transgressez pas». Que l'interdit sexuel soit posé comme un fil rouge séparant la bonne et la mauvaise application religieuse, la chose est entendue depuis la plus haute Antiquité. Elle se retrouve à l'identique dans nombre de sociétés pastorales ou agraires, aussi bien en Amérique ou en Afrique qu'en Asie. Mais aussitôt deux questions se présentent : pourquoi une religion doit-elle constituer une batterie d'interdits sans lesquels sa crédibilité est mise à mal et pourquoi ces interdits doivent-ils être matériels, physiques, et non pas simplement spirituels ?

L'une des réponses tient à l'importance vitale de ces interdits : s'abstenir de manger ou de boire peut compromettre la vie même de l'être-de-croyance, niveau indispensable pour que celui-ci puisse trouver une valeur qu'il n'aurait pas eue sans sacrifice. Le sacrifice de sa libido relève du même niveau d'implication personnelle, d'autant que le musulman n'est contraint à aucune culpabilité liée à l'exercice de sa sexualité. Un passage complexe de ce même verset, diversement traduit, nous donne une clé différente : le fantasme de la castration. Le mot est prononcé : *takhtanûna anfûssakûm*. Si tous les auteurs ont relevé le manquement à la règle que l'expression *takhtanuna* évoque, aucun d'entre eux n'a vu qu'il s'agissait ni plus ni moins d'une castration. Car, si l'on traduisait autrement: «*Dieu sait que vous vous êtes castrés (ou châtrés) vous-mêmes*» (de *khîtan*, circoncision ; *khatâna*, circoncire), c'est-à-dire que vous vous êtes privés de rapports sexuels, le sens redeviendrait obvie après avoir été particulièrement obscur et tortueux. On perçoit alors très distinctement la philosophie hédoniste qui participe de cette mise en garde. L'être humain étant naturellement porté vers la satisfaction de ses désirs, l'interdit religieux le contrarie, et c'est pour cette raison que Dieu met le croyant en garde contre le fait de céder à toutes les tentations de la chair, avant d'y être à nouveau autorisé. La cohérence gonadique est affirmée à tous les moments de la vie de l'être-de-croyance, y compris pour asseoir sa vie intime sur des prédicats de ferveur et d'humilité. Ainsi, tout acte charnel est précédé de la *basmallah*, soit le fait de dire «*Au nom de Dieu*» (*Bism Allah*), en guise de protection contre les «*démons mâles et femelles*» (succubes et incubes ?), selon l'expression même du Prophète. Il ne

manquait plus que le gonadisme s'accommode aux croyances les plus populaires, comme la magie, la superstition ou le mauvais œil ! En réalité, l'extase la plus intime et la plus singulière est, de ce point de vue, soumise à une sorte de collectivisme de la jouissance au profit du groupe référent. Un homme ou une femme qui veulent jouir indépendamment du cadre ne subissent aucun châtiment apocalyptique, car la sexualité s'est tant soit peu affranchie des cadres restreints de la morale répressive, mais ils craignent immédiatement pour leur progéniture. Le mauvais œil, en tant qu'œil précisément, a pour particularité de ne voir que le côté négatif et fait l'impasse sur le côté positif. Caïn ne se présente pas toujours sous son vrai nom.

Sexualité en islam, expression de la liberté ?

La sexualité en islam est-elle un simple codex éducatif plus ou moins explicite visant à la maîtrise effective et au conditionnement des jeunes ou relève-t-elle d'une forme extrême de liberté ? Ghazzali, dans son épître sur le mariage, insiste sur le fait que la sensualité est loin d'être antinomique à la vénération divine. La concupiscence humaine serait un «*avant-goût des voluptés réservées au paradis (et) un mobile qui pousse l'homme à adorer Dieu*». Le propos de Ghazzali est à ce point en contradiction avec la mentalité de son temps qu'il est amené à le mettre en perspective, à le plier à un raisonnement selon lequel l'acte charnel se doit d'être renforcé et encouragé pour autant qu'il ne contrevient pas à la morale publique et aux engagements pris.

Le statut de l'interdit sexuel participe de cette architecture sacrée du mythe de l'intériorité des foyers arabes et musulmans. Au *haram*, interdit islamique dans son acception générale, mais également Lieu saint (sacré), sont accolées des notions moins circonscrites, relevant souvent du vaste champ de la sexualité, comme le *harim* (lieu secret, espace intime), la *hichma* (pudeur, retenue, bonne éducation) et le *haya* (respect, politesse, également bonne éducation). Ces quatre vertus sont les quatre points cardinaux de la tente bédouine, à la fois ses «quatre piliers», sa base de vertu morale et de socialisation.

La *hichma* est un sentiment discret qui règle la distance entre les générations au sein d'une même famille. Elle établit aussi un canon infranchissable entre les sexes. Ce conditionnement social par le biais des vertus morales est d'une précision redoutable. Le moraliste damascène An-Nawawi (XIIIe s.) considère que la *hichma* et le *haya* doivent également animer le lien que le croyant entretient avec Dieu,

voire avec lui-même. La *hichma* ou pudeur est la vertu cardinale de la femme musulmane bien-née. Elle évoque la retenue, la discrétion et l'aptitude presque immuable à accepter d'être un non-sujet de la société islamique.

Un autre interdit sexuel très massif concerne la nudité, et en particulier la nudité de la femme. Subversion par excellence, cette nudité féminine représente une terreur sans nom et c'est pourquoi elle subit l'occultation et le déni. Pour les légistes musulmans, elle est une *fitna*, une transgression. Ainsi s'instruit depuis toujours la légitimité du voile féminin, car seule la femme vêtue peut être décente et ne pas mettre en péril l'ordre social. La nudité est assimilable à une fornication du premier degré, de même que le voyeurisme, l'exhibitionnisme et la provocation sexuelle. De là est né ce concept ambivalent de la *'awra*, la partie aveugle du corps. Codifier autant que faire se peut une énergie libre qui cherche à s'écouler le plus librement possible, tel a été le souci constant de la jurisprudence islamique et du droit musulman (*fiqh*) en général. Il fallait articuler la foi individuelle à un ensemble de dispositifs rituels, doctrinaux, dogmatiques et philosophiques.

Toutes les études que nous avons menées sur la sexualité en islam montrent un fait indéniable : dans la conscience islamique – qu'il faut distinguer des us et coutumes arabes, bédouins d'abord, puis urbains–, aucune culpabilité ne s'attache à l'acte charnel, hormis ce qui détermine les conditions de l'échange, à savoir sa légitimité sociale, l'acceptation des partenaires et le refus explicite de la violence. Et encore ! Si la violence elle-même, tournée en direction du conjoint ou, surtout, s'exerçant contre les domestiques, était mieux étudiée qu'elle ne l'est actuellement, on pourrait étendre la controverse à son propos. En effet, au moins jusqu'à l'apparition des notions de droit individuel, l'atteinte à l'intégrité du corps et le non-respect de la personne humaine ne sont vus comme des interdits que lorsqu'ils interviennent entre deux personnes de condition libre. Ils sont ignorés dans le reste des cas. Au-delà, l'homme et la femme des temps classiques, de condition libre et ne subissant aucune contrainte conjoncturelle, pouvaient s'adonner à toutes les joies possibles de l'amour, sans frein, sans calcul et sans restriction, situation paradoxale qui a suscité des propos flatteurs que le Prophète aurait tenus sur l'amour et les amants. Cette liberté sexuelle n'est pas feinte. Un observateur avisé peut lire le corpus de la Tradition à partir des informations sexuelles ou parasexuelles qui reviennent de manière récurrente, et

pour tout dire comme un antitexte, dans la plupart des grands développements.

Libido islamique

La place phénoménale qu'occupe la libido dans la conscience islamique et dans la vie sociale est-elle de nature à favoriser l'émergence d'un acteur social pouvant assumer ses choix ? De quelle manière la sexualité se présente-t-elle comme un lieu d'expression et d'épanouissement du choix individuel, un choix plutôt solaire, au détriment des machineries collectives, normatives et même répressives, que sont le *fiqh*, la guerre et les pratiques religieuses ? Pour répondre à ces deux questions, il convient de faire succinctement le point sur les investissements primaires des êtres-de-croyance[1], en distinguant d'ailleurs ceux qui organisent le contrôle collectif de ceux qui le subissent. Car il est vrai que l'on est plus ou moins sujet d'une équation selon que l'on est dominant ou dominé.

En effet, malgré les imprécations des clercs les moins gonadiques, la religion officielle a reconduit les choix majeurs de la religion populaire, notamment en ce qui concerne la vitalité sexuelle de ses membres. Le gonadisme a pu ainsi prospérer non seulement à cause de la vanité des gouvernants, mais aussi parce que le vécu social de la sexualité en islam le permet et l'encourage. Sous le terme de «*libido du désert*», Michel Hayek (in *Les Arabes ou le Baptême des larmes*, Gallimard, 1972) va jusqu'à corroborer l'idée que Mohammed – a fortiori l'islam – serait viscéralement lié au désert, son milieu naturel, avec ses données physiques, psychologiques et mentales. Parlant du descendant d'Ismaël, l'Arabe bédouin, dont le prototype parfait serait Mohammed, M. Hayek écrit : «*Vêtu de soie byzantine, parfumé de l'encens de l'Inde, buvant le vin de Syrie au son de la musique persane, il est demeuré un nomade impénitent*». Si la sensualité est l'une des constantes de l'islam, parce qu'il la favorise en tant qu'énergie de vie, il n'en est pas de même pour la nécessité vitale que l'islam doit observer quant à son lieu de naissance, son lieu naturel. Une distinction doit être faite entre la part native de l'islam (Arabie, désert), dans laquelle M. Hayek s'autorise à lui trouver des bases anthropologiques fixes (peut-être fixistes), et sa dimension naturelle, plutôt universelle et même expansionniste. Cette même sensualité se retrouve également au sommet de la hiérarchie sociale. Affectant les gestes et les manières des califes les plus puissants, elle en fait parfois des êtres timorés, agressifs ou

pusillanimes et falots. Car le clivage entre sexualité et religiosité et leur absence totale de compétition sont de nature à satisfaire la dualité de l'être en terre d'islam : d'un côté un être-de-conscience qui se contente des bienfaits que lui prodigue son environnement et dont la spéculation sur l'au-delà est bien molle, d'un autre côté, un être-de-croyance qui cherche à concilier les bienfaits du Ciel avec ceux de l'existence quotidienne. Il est probable que ce profil ne corrobore ni les thèses sexualisantes de l'islam ni leur application à tous les êtres-de-croyance. En effet, l'émergence du sujet se perçoit non pas dans le fait d'accepter ce prédicat, mais dans son refus, car pour atteindre le seuil de l'être-de-conscience réservé aux classes supérieures, le sujet musulman doit être aussi antigonadique. Il arrive donc que l'autonomie du sujet s'exprime dans le quant-à-soi que l'être-de-croyance peut manifester, allant jusqu'à se refuser aux plaisirs charnels les plus immédiats. Il y a donc une possibilité à circonscrire les deux êtres en fonction de leurs investissements dans la réalité. Mais du fait que la sexualité soit une donnée immédiate de l'islam, la collectivité en a développé une «consommation» caractérisée par une dimension charnelle, populaire et très jouissive, au point que l'on peut se demander si le gonadisme n'est pas l'intrusion de la gouaille populaire dans l'organisation et le fonctionnement un peu collet monté du palais. Le gonadisme s'ajoute ainsi au mode de désignation du souverain, un mode fondé d'abord sur la légitimité religieuse ou historique (c'est le cas de certains pays nés des colonisations), pour freiner longuement l'émergence du sujet en le fixant à des statuts gonadiques primaires, c'est-à-dire des fonctions émollientes et apaisantes. Quand on sait que le sujet n'advient vraiment que lorsqu'il devient politique, on comprend que le gonadisme, qui opère en faveur d'un dédoublement de la personnalité ayant pour conséquence de plaquer l'intime sur le social, agit contre cet avènement.

Absence d'autonomie du sujet

Le développement de la notion de sujet implique, aux yeux de l'islam, celle de la croyance. Il ne peut être question d'autonomie du sujet si celui-ci n'a pas d'abord et avant tout revêtu l'identité de croyant. L'être-de-conscience ne peut exister sans son fondement, l'être-de-croyance. C'est donc dans l'espace dévolu à la croyance (*al-imân*) qu'il faut chercher celui de l'ego (*al-insân*) et, par conséquent, celui du sujet politique, ainsi que de leurs interpolations mutuelles.

Quant à l'être ilâhien[1], outre le fait qu'il traverse l'être de conscience et l'être-de-croyance, il s'inscrit dans une verticalité spirituelle exclusive, ce qui le rend parfois inapte à vivre en société, tant son exigence de pureté est grande. Si l'islam ne favorise pas l'émergence d'un sujet autonome échappant à l'empreinte religieuse, il reste au musulman la possibilité de passer de l'être ilâhien à l'individu social et politique et d'acquérir une citoyenneté interactive au sein de la *Ummah*. Mais, pour réinvestir correctement le socius sans quitter sa foi, l'être-de-croyance doit d'abord se désamarrer du lien étroit qui le lie à l'institution de la mosquée, ainsi qu'aux prérogatives impressionnantes qui lui sont accordées. La dialectique «sujet/homme» peut également s'entendre ici comme une interaction entre la psyché et l'organisme : on passe de l'humain au sens de nature humaine (*fitra*) à l'homme (*insân*), et de l'homme au citoyen (la traduction arabe de citoyen : *mûwâtin*, signifie littéralement : «nationaliste»), c'est-à-dire un homme social impliqué dans une réalité dont il est en partie le maître par choix et non plus le sujet autiste, par nécessité. L'idée sartrienne d'un homme démiurge pourrait présenter un grand intérêt pour le musulman qui, de sujet clivé (ou barré, pour utiliser une image lacanienne) dans la *Ummah*, deviendrait un sujet actif, inventeur de lui-même, à condition, évidemment, d'investir le champ du politique. La naissance de la citoyenneté du musulman est à ce prix : tourner le dos à la mosquée sans supprimer Dieu de son horizon vital.

Passée la phase critique d'identification au modèle des ancêtres, les musulmans vont devoir afficher leur détermination vis-à-vis de nombreux choix qui s'offrent à eux. Car la véritable bifurcation postœdipienne est là : comment peuvent-ils désormais s'accepter sans tourner le dos à la modernité ? Comment peuvent-ils accéder à cette dernière sans tourner le dos à leur foi ? C'est sur le sujet à venir que se forgera l'identité collective, apaisante car apaisée, de l'islam de demain. En croisant ici les deux logiques, sexuelle et politique, on aura compris que la liberté démocratique (la citoyenneté moderne) a partie liée avec la libération du désir, l'épanouissement sexuel et amoureux des individus - et inversement. D'une manière générale, la construction démocratique est une nécessité vitale pour la collectivité et pour les individus ; elle ne peut qu'avoir une influence positive sur la vie des individus, contribuant à l'élévation de leurs compétences, à leur épanouissement personnel, à l'accroissement de leur bonheur sexuel ou conjugal. Or, en mettant l'accent sur le principe d'obéissance

(au Prince, aux dogmes), les idéologies autoritaires ou fondamentalistes ne font qu'aggraver les blocages, les pesanteurs, les refoulements, les non-dits à ces deux niveaux ; elles tendent à contrarier ce développement vers l'autonomie, vers la liberté du sujet ; elles agissent dans un sens contraire à ces deux dynamiques d'émancipation qui sont d'ores et déjà à l'œuvre dans les sociétés arabes et musulmanes, où un musulman nouveau est assurément en train de naître sous nos yeux. A cet égard, on pourrait dire de la femme musulmane qu'elle est, *hic et nunc*, le véritable sujet en islam. La prise de conscience collective de ses aspirations propres est au centre de l'avènement de la liberté en terre d'islam. Son destin coïncide à ce point avec celui de l'homme qu'aucune émancipation ne sera envisageable tant que celui-ci ne sera pas affranchi lui-même de ses mythes. En d'autres termes, la modernité démocratique n'est pas concevable sans émancipation de la femme ; et cette dernière ne peut advenir en l'absence d'autonomie du sujet masculin lui-même.

Le présent article est extrait de mon dernier ouvrage : *Le Sujet en islam*, Seuil, 2002.

Malek Chebel, anthropologue et psychanalyste, est l'auteur de nombreux ouvrages, parmi lesquels : L'Esprit de sérail*, Payot, rééd. 1995 ;* Encyclopédie de l'amour en islam*, Payot, rééd. 1997 ;* Du désir*, Ed. Rivages et Payot (collection " Manuels Payot "), 2000 ;* Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel, rééd. 2001 ;* L'Imaginaire arabo-musulman*, PUF, rééd. «Quadrige», 2002 ;* Le Sujet en islam*, Seuil, 2002;* Le livre des séductions*, rééd. Payot, 2002 et* La Psychologie des Mille et Une Nuits*, Editions Payot, 2002.*

Notes :
1. Concept explicité plus en détail dans l'ouvrage Le sujet en Islam*, Malek Chebel, Le Seuil, 2002.*